

# POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

## *Ruh Üzerine* 406b26 – 407b12: Aristoteles Platon'un Evren Ruhunu Nasıl Eleştirdi?

**H. Merve Akartuna**

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi  
merveakartuna@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-2057-121X

### Öz

Bu makalenin amacı Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 406b26–407b12 satırları arasında Platon'un evren ruhunu nasıl eleştirdiğini incelemektir. Önce bu incelemeye hazırlık olarak Platon'un evren ruhu anlayışı, *Timaios* diyalogunun merkezinde yer aldığı haliyle ele alınacaktır. Ardından Aristoteles'in *Timaios*'u harfiyen okuyuşuna ve eleştirisinin argümanlarının neler olduğuna dair literatürde yer alan tartışmalar gözden geçirilecektir. Eleştiriye meydana getirdiği tespit edilen başlıca üç argüman detaylı bir biçimde analiz edilecek ve Aristoteles'in hangi bağlamda evren ruhunu eleştirdiği gözler önüne serilecektir.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, Platon, Ruh Üzerine, Timaios, evren ruhu

*Posseible: Felsefe Dergisi*, 2022, 11(2), 118-143.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493670>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 02.11.2022

Kabul Edildiği Tarih: 16.12.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

# POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

## *On the Soul* 406b26 – 407b12: How did Aristotle Criticize Plato's World-Soul?

**H. Merve Akartuna**

Mimar Sinan Fine Arts University  
merveakartuna@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-2057-121X

### **Abstract**

The aim of this article is to examine Aristotle's critique in *On the Soul* 406b26–407b12 concerning Plato's world-soul. First, as a preparation for this examination, Plato's understanding of world-soul, which resides at the center of the *Timaeus* dialogue, will be discussed as it is. Then, Aristotle's literal reading of this dialogue and the discussions in the secondary literature about what his arguments are in his critique, will be reviewed. The three main arguments that are thought to constitute the critique will be analyzed in detail, and the context in which Aristotle criticizes the world-soul will be explained.

Keywords: Aristotle, Plato, *On the Soul*, *Timaeus*, World-soul

*Posseible: Journal of Philosophy*, 2022, 11(2), 118-143.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493670>

Category: Research Article / Date Submitted: 02.11.2022

Date Accepted: 16.12.2022 / Date Published: 31.12.2022

# Ruh Üzerine 406b26 – 407b12: Aristoteles Platon'un Evren Ruhunu Nasıl Eleştirdi?

H. Merve Akartuna

## Giriş\*

Bir yanda doğa biliminin matematik, ahlak ve diyalektiğe kıyasla tam anlamıyla bilim olmadığını savunan Platon, öte yanda ise böyle bir bilimin temellerini attığını söylemenin hiç de yanlış olmayacağı Aristoteles var. Konumuz ise ruh. Daha doğrusu Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metninde Platon'un ruh anlayışına yönelttiği eleştiri. Bir başka deyişle, doğa bilimi çerçevesinde ruhu araştırmaya girişmiş bir filozofun, değişik diyaloglarında farklı gayelerle ruhu ele alan bir diğer filozofa, özellikle de onun evren ruhu anlayışına getirdiği itirazları inceleyeceğiz.

*Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında Aristoteles, kendisinden önce gelenlerin ruha dair öğretilerini inceler ve ruhla en çok bağdaştırılan işlevleri tartışır. Aristoteles'ten öncekiler, ruh sahibi varlıkları ruh sahibi olmayanlardan, yani canlıları cansızlardan ayırmaya yarayan iki temel fark olduğunu düşünmüşlerdir. Bu farkların ilki hareket etme yetisidir. Aristoteles neredeyse canlının hareket ettiğini gören herkesin bu hareketi ruhla bağdaştırdığını belirtir (*Ruh Üzerine*, 404b7-9).<sup>1</sup> İkinci fark ise bilme yetisidir. Aristoteles, canlıların var olanları tanımalarına ya da duyumsamalarına odaklananlar olduğunu söyleyerek onlara da araştırmasında yer verir (404b9-16). Platon'un ruh anlayışının *Ruh Üzerine*'de tartışıldığı bağlam budur.

Ancak Aristoteles ilginç bir biçimde Platon'un ruhu konu edinen pek çok diyalogu arasından *Timaios*'u ele almayı tercih eder.<sup>2</sup> Bunun nedenini tam olarak

\* Makalenin yazılma sürecinde büyük katkılarda bulunan Hakan Yücefer'e çok teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Makale boyunca *Ruh Üzerine*'ye (2018) sürekli göndermede bulunacağız. Bu nedenle tekrarlardan sakınmak için bu metne gönderme yaparken yalnızca satır numaralarını belirteceğiz.

<sup>2</sup> Platon'un ruhu ele aldığı başlıca diyaloglar şunlardır: *Şölen*, *Devlet*, *Phaidros*, *Phaidon* ve *Yasalar*.

saptayamayacak olsak da şunu öne sürebiliriz: *Timaios* diyalogu açıktır ki Platon'un doğa bilimi yapmaya en çok yaklaştığı metnidir. Belki tam da bu yüzden Platon'un Aristoteles tarafından en çok yorumlanan ve eleştirilen metni de budur (Claghorn 1954, 1).<sup>3</sup> Ruh doğa bilimi araştırmasının konusu haline getirmek niyetinde olan Aristoteles'in, Platon'un doğa bilimiyle uğraştığı yegâne metnindeki ruh anlayışını tartışmasına dahil etmesine şaşırılmamalıdır.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin iki yerinde *Timaios*'a değinir (404b16-18, 406b26-407b12). İlk olarak *Timaios*, canlıların varolanları tanımalarına ya da duyumsamasına odaklananların ele alındığı kısımda karşımıza çıkar. Empedokles'in ruhu öğelerden oluşturduğunu belirten Aristoteles, ardından benzer bir şekilde Platon'un da *Timaios*'ta ruhu öğelerden oluşturduğunu vurgular (404b11-18). Ruhun bilme işlevi "benzer benzerle bilinir" ilkesi üzerinden gerekçelendirildiği için, ruhu oluşturan öğelerle varolanları oluşturan öğelerin aynı olduğu düşünülür.<sup>4</sup> Aristoteles 404b16-18'de *Timaios*'ta ruhun bilme işlevine kısaca değindikten sonra makalemizin odaklanacağı bölümde bu işleve dönecek ve diyalogu daha kapsamlı bir biçimde tartışacaktır.

Filozofun *Timaios*'a yönelttiği asıl eleştiriye 406b26-407b12 satırları arasında buluruz. Bu kısımda *Timaios* temelde ruhun hareketle olan ilişkisi üzerinden ele alınır. Platon'a yöneltilen eleştirinin ruhu hareketle ilişkilendiren diğer filozoflara yönelik eleştirilerden farkı ise incelenen ruhun evren ruhu oluşudur. Dolayısıyla eleştirilerin hedefi olan ruh yalnızca canlıların hareketinin ilkesi değil aynı zamanda evrendeki tüm hareketin kaynağı ve kozmik bir bilme ilkesidir. Aristoteles, Platoncu evren ruhunu tartışırken hem ruhun bilme işlevine odaklanana hem de ruhu hareketli bir hareket ettirici olarak kabul edenlere tek bir okuma üzerinden itiraz etme olanağı bulur ve bu yolla ilk kitapta kendisinden önce gelenlere yönelttiği eleştirilerin bir tür sentezini sunar. Öyleyse Aristoteles'in *Timaios*'un evren ruhu anlatısına yönelttiği eleştirinin hem *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında yürüttüğü tartışmaları sonuca bağlaması hem de ikinci kitapta kendi ruh tanımını geliştirmesi açısından oldukça kritik bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>3</sup> Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's "Timaeus"* adlı kitabında Bonitz'in *Index Aristotelicus*'unun rehberliğinde Aristoteles'in *Timaios* metnine değindiği tüm eserleri kateden bir okuma yapar. Aristoteles'in *Timaios*'a getirdiği eleştirileri nasıl kendi öğretilerini geliştirmek için kullandığını gözler önüne serer.

<sup>4</sup> "Benzer benzerle bilinir" ilkesini savunanların temel argümanı şu şekilde özetlenebilir: Tüm varolanlar temel öğelerden (ateş, hava, su ve toprak) oluşur ve ruh varolanları tanıyıp bilebildiğine göre ruh da bu temel öğelerden oluşmuş olmalıdır. Ruh bu öğelerden oluştuğu için kendi benzeriyle karşılaştığında onu duyumsayabilir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında bu ilkeyi savunanların akletmeyi duyumsamak gibi bedensel bir şey olarak kabul ettiklerini ve hem duyumsamayı hem anlamayı benzerin benzerle ilişkisi saydıklarını ifade eder (427a26-29). *Timaios*'a gönderme yapılan ilk pasajda ise ruhun bilişsel işlevini gerçekleştirebilmesi için ontolojik yapısının Aynı, Başka ve Varlık'tan oluşmasının gerekliliği şu sözlerle aktarılır: "...Platon da *Timaios*'ta ruhu öğelerden yapıyor, çünkü benzer benzeri tanımış, şeyler de ilkelerden oluşmuş." (404b16-18) Dolayısıyla evren ruhu herhangi bir varolanı bilebilmesi için gerekli olan öğeleri içerir. Evren ruhunun ontolojik yapısıyla bilişsel işlevine bir sonraki bölümde değineceğiz ve Aristoteles'in özellikle bu işleve yönelttiği eleştirilerini ileride detaylı olarak inceleyeceğiz. *Timaios* metninin *Ruh Üzerine*'de ilk kez ele alındığı bu kısma dair bir analiz için Michel Gourinat'ın "La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le *De anima* d'Aristote (I, 2, 404b16-27)" adlı makalesine danışılabilir (Gourinat 1996).

Bununla beraber Aristoteles'in evren ruhu eleştirisi pek çok tartışmanın konusu olmuştur. Yorumcular bir yandan filozofun *Timaios* okumasının bir çarpıtma içerip içermediğini, diğer yandan 406b26-407b12 arasındaki eleştirinin kaç farklı argümandan oluştuğunu sorgulamışlardır. Bu makalede ilk olarak *Timaios*'tan yola çıkarak Platon'un evren ruhu anlayışını özetleyeceğiz. Ardından literatürdeki çarpıtılmış okuma tartışmasına girerek Aristoteles'in evren ruhu yorumunun geçerli olup olmadığını araştıracağız. Aristoteles'in eleştirisine geçmeden önce literatürdeki diğer tartışma konusunu da ele alarak metindeki başlıca argümanların neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Böylece genel bir çerçeve sunduktan sonra, belirlediğimiz argümanların detaylı bir analizini yaparak Aristoteles'in evren ruhunu hangi bağlamda ve nasıl eleştirdiğini gözler önüne sermeyi hedefliyoruz.

### Platon'un evren ruhundan ne anlamalıyız?

Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini incelemeyen önce Platon'un *Timaios*'unda bu kavramın oynadığı merkezi rolü kısaca hatırlamakta fayda var. Platon *Timaios*'ta evrenin düzenini ve mükemmelliğini ele alır ve *Timaios*'un ağzından bu mükemmel evrenin nasıl oluştuğuna dair ayrıntılı bir açıklama sunar. Evren rasyonel, iyi niyetli ve cömert bir failin ürünüdür. Tesadüf eseri değil, akli bir faaliyetin sonucu olarak varlığa gelmiştir. Değişmez ve ebedi bir modeli taklit ederek kaosa matematiksel bir düzen dayatan ilahi bir zanaatkârın eseridir. Böylesine güzel ve düzenli bir evrenin akla sahip olması olmamasından daha iyi olacağı için, akla sahip olmanın koşulu da canlılık olduğundan bahsi geçen evren canlıdır ve canlılığının bir gereği olarak ruha sahiptir (*Timaios*, 30b).

*Timaios*'ta evren ruhunun meydana getirilişi aktarılırken, önce onun ontolojik ve matematiksel yapısı kurulur, ardından bunlarla bağlantılı olarak bilişsel ve motor işlevleri ortaya konur. Ontolojik yapıyla başlayalım. Bölünmez ve bölünür Varlık, bölünmez ve bölünür Aynı, bölünmez ve bölünür Başka'nın karışımlarından meydana getirilen evren ruhu, ontolojik yapısı gereği ne bölünebilirdir ne bölünemezdir. Üçüncü bir varlık türü olarak ara bir konuma sahiptir.<sup>5</sup> Peki evren ruhunun böyle bir konumda olması tam olarak ne anlama gelir? Bunu şöyle

<sup>5</sup> Evren ruhunun ontolojik yapısını oluşturan ve onu üçüncü bir varlık türü haline getiren karışımları şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk Karışım	İkinci Karışım	Sonuç
Bölünmez Varlık	Ara Varlık	
Bölünür Varlık		
Bölünmez Aynı	Ara Aynı	Evren Ruhunu
Bölünür Aynı		
Bölünmez Başka	Ara Başka	
Bölünür Başka		

Evren ruhunun ontolojik oluşumuna dair yorumlarımızda Luc Brisson'un *Timaios* çevirisinin önsözünden ve *Le Même et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* adlı eserinden faydalandık (Brisson 2017, 36 ve Brisson 1998, 270-314).

açıklayabiliriz: Varlık, Aynı ve Başka gerçekliğin kurucu ilkeleridir.<sup>6</sup> Bir şeyi o şey yapan Varlık'tır, onun varlığının birliğini tesis eden Aynı'dır, onun kendisi olup da ne olmadığını gösteren ise Başka'dır. Evren ruhu bu üç temel kurucu ilkenin hem duyulur yani bölünür hem de akledilir yani bölünmez olan karışımından meydana gelir. Bu nedenle evren ruhu hem gerçekliğin tüm kurucu ilkelerini kendi içinde taşır hem de akledilir olanlarla duyulur olanlar arasında bir tür ara konuma sahip olduğundan bu ikiliğin birleştirici unsuruna karşılık geldiği, dolayısıyla evrendeki tüm varolanları ontolojik yapısı sayesinde bildiği söylenebilir (*Timaios*, 35a-b ve 36e-37c).

Ontolojik yapısının ardından evren ruhunun matematiksel yapısını kuran zanaatkâr tanrı Demiourgos, demirci gibi çalışarak halkalı bir küre inşa eder (*Timaios*, 40d). Bu işlemde kullanılan malzeme yukarıda anlattığımız Varlık, Aynı ve Başka karışımıdır; onu muntazam bir biçimde matematiksel oranlara göre böler (*Timaios*, 35b-36a). Ardından ortaya çıkan doğru parçasını uzunlamasına ikiye keser. Bu iki kesiti  $\chi$  harfi gibi ortadan sabitler ve uçlardan birleştirerek kesişen iki çember elde eder. İşte bu iki çember Aynı ve Başka'dır: kendi eksenleri üzerinde dairesel hareket eden bu çemberlerden ilki yatay olarak sağa doğru döner, diğeri ise çapraz olarak sola doğru döner (*Timaios* 36a-c). Sağa dönen Aynı'nın çemberi evrendeki sabit yıldızların düzenli hareketlerinin ilkesidir. Dolayısıyla değişmez ve bölünmez olanı temsil eder. Sola dönen Başka'nın çemberi ise uzunlukları farklı yedi halkaya bölünür ve Platon'un döneminde bilinen yedi gökcisminin düzensiz hareketlerinin ilkesini oluşturur (*Timaios*, 36d-e).<sup>7</sup> Bu da Başka'nın çemberinin evrendeki değişen ve bölünen şeyleri temsil ettiğinin işaretidir. Evren ruhunun halkalı bir küre olarak tasarlanmış oluşu gökcisimlerinin hareketlerinin matematiksel açıklamasını olanaklı hale getirmeyi hedefler. Öyleyse Platon'un matematiksel yapısı üzerinden evrendeki tüm hareketin açıklayıcı nedeni olarak evren ruhunu öne sürmekte olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> Ancak bu yapının temelinde ontolojik oluşumun yattığını da unutmamalıyız. Dolayısıyla varolanlar arasında akla sahip olması en uygun canlı olan evren ruhunun bilişsel işlevi, hem onun ontolojik oluşumunun doğrudan sonucu hem de motor işlevinin ve matematiksel yapısının açıklayıcı nedenidir.<sup>9</sup> Bir bütün olarak ele alındığında evren ruhu, yalnızca kendi kendine dairesel hareket içinde olan bir canlı değil aynı zamanda tüm canlıların hareketinin kaynağında yatan nedendir.<sup>10</sup>

Platon'un evren ruhunun ontolojik yapısı gereği gerçekliğin kurucu unsurlarını kendi içinde taşıdığını ve üçüncü bir ara varlık türü olarak hem duyulur olanları hem de akledilir olanları bilişsel işlevi gereği bildiğini belirttik. Bunun yanı sıra matematiksel yapısının ve motor işlevinin yalnızca kendi dairesel hareketinin değil evrendeki tüm

<sup>6</sup> *Timaios*'ta aktarılanla tam olarak örtüşmeyen bir Varlık, Aynı ve Başka analizi için bakınız: *Sofist* 254d-259d.

<sup>7</sup> Dünya, Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn.

<sup>8</sup> Evren ruhunun matematiksel yapısı bu makalenin kapsamında ele alınamayacak kadar karmaşıktır. Hem müzik ve armoniyle olan ilişkisi hem de ince matematiksel hesaplamaların detaylı incelemesi için bakınız: Brisson 1998, 314-324.

<sup>9</sup> Evren ruhunun bilişsel ve motor işlevlerinin detaylı incelemesi için bakınız: Brisson 1998, 332-352.

<sup>10</sup> Evren ruhu her ne kadar Aristoteles'in eleştirilerine maruz kalmış ve filozofun ruh öğretisinde kendine yer bulamamış olsa da bu kavramın felsefe tarihi boyunca farklı düşünürlerin fikirlerini nasıl etkileyerek şekillendirdiğinin izini şu kitaplarda bulabiliriz: Helmig 2020; Wilberding 2021.

diğer hareketlerin de açıklayıcı nedeni olduğuna işaret ettik. Böylelikle hareket ederken düşünen, düşünürken hareket eden ezeli-ebedi bir dairesel hareket içindeki evren ruhunun, Platon'un kozmolojisine akli bir devinim bahşettiğini iddia edebiliriz (Brisson 1998, 335). İşte bu nedenle evren ruhu Platon'un kendi sistemi içerisinde bir tür doğa bilimi yapılmasının imkânını sağlar ve tahmin edebileceğiniz üzere tam da bu yüzden Aristoteles tarafından detaylıca incelenerek eleştirilecektir.

### **Ruh Üzerine 406b26-407a2: Aristoteles evren ruhunu yanlış mı anladı?**

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de evren ruhu kavramını sert bir şekilde eleştirir ve Platon'a bir dizi soru yöneltir. Evren ruhunun ezeli-ebedi bir dairesel hareketi sürdürdüğünü kabul edecek olursak, böyle bir hareketi nasıl olur da akletmeyle bir tutabiliriz? Akletmenin başladığı noktaya dönen bir hareket gibi düşünülmesi onu bir kısır döngüye indirgemek değil midir?<sup>11</sup> Bu hareketin sonsuz oluşu, evren ruhunun içinden çıkılmaz bir kısır döngüye sonsuzca hapsedilmiş olması anlamına gelmez mi? Üstelik bu hareket evren ruhunun doğasına ait olmayıp yalnızca ilineksel olmayacak mıdır, bu durumda onun Demiourgos'un arzuladığı gibi kutlu olduğunu söylemek mümkün müdür? Evren ruhuna yüklenen hareketin beyhudeliği bu sorularla açığa çıkarıldıktan sonra hâlâ Platon'un kurduğu sistemin teleolojik vaatlerini yerine getirdiği sonucuna varabilir miyiz?

Elbette bunlar *Timaios* metnini harfiyen okuyan birinin soracağı sorular ve yönelteceği eleştirilerdir. Ancak *Timaios*'un ağzından dinlediğimiz evrenin doğasına ve oluşumuna dair anlatının bir εἰκὼς μῦθος (ya da bazı yerlerde εἰκὼς λόγος) yani inanılması mümkün bir hikâyeye olduğunu unutmamak gerekiyor.<sup>12</sup> Platon böyle bir anlatım biçimi tercih ederek yani kozmolojisini bir εἰκὼς μῦθος aracılığıyla sunarak söylediklerinin eleştiriye açık ve geliştirilebilir olduğunu vurgular.<sup>13</sup> Yine de kendini inandırıcı bir hikâyeye olarak sunan bir metnin harfiyen okunup okunamayacağı tartışmalıdır. Pek çok yorumcu bu noktaya işaret ederek Aristoteles'in *Timaios* okumasının bir çarpıtma barındırdığını öne sürmüştür. Ama yorumcuların görüşlerine değinmeden önce Aristoteles'in *Timaios*'ta evren ruhunun oluşturulma sürecini özetlediği kısma bakalım:

Aynı şekilde *Timaios* da ruhun bedeni hareket ettirmesini doğa bilimci olarak ele alır:<sup>14</sup> Ruh zaten bizzat hareket ettiği için bedenle

<sup>11</sup> Aristoteles'in döngüsel tanıtlamalara getirdiği itirazlar için *İkinci Analitikler* 72b25-73a16 arasına bakılabilir.

<sup>12</sup> Her ne kadar "inanılması mümkün bir hikâyeye" olarak karşılamayı tercih etmiş olsam da εἰκὼς μῦθος kavramı hakkında pek çok farklı okuma ve tartışma bulunmaktadır. Bunun yalnızca inandırıcı bir hikâyeye olduğunu düşünenler olduğu gibi modeli olan göksel varlıklara dair mümkün olabilecek en doğru hikâyeye olduğunu savunanlar da vardır. Εἰκὼς μῦθος hakkındaki tartışmalar için danışılacak metinler: Burnyeat 2008, 167-186; Johansen 2008, 48-69; Brisson 1994.

<sup>13</sup> *Timaios* 30b, 34c, 44d, 48c, 48d, 49b, 53d, 55d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e.

<sup>14</sup> Burada kullanılan φυσιολογεῖ kelimesi Aristoteles'in özellikle doğa filozofları için kullandığı bir ifade olduğundan "doğa bilimci olarak ele alır" şeklinde çevirmeyi tercih ettim. (Φυσιολόγοι, φυσιολόγος, φυσιολόγος ve φυσιολογοῦντες kelimelerinin bu anlamda kullanıldığı yerler için bakınız: *Metafizik* 988b27, 990a3, 992b4; *Fizik* 206b23, 265a3; *Hayvanların Üremesi* 778b7; *Ruh Üzerine* 426a20; *Nikomakhos'a Etik* 1154b7; *Poetika* 1447b19.) Alıntılarımız pasajda özellikle bu fiilin kullanılmasının Aristoteles'in neden *Ruh Üzerine* metninde Platon'un *Timaios*'taki ruh anlayışını incelediğine de açıklık getirdiğine inanıyorum. Aristoteles doğa bilimi çerçevesinde ruhu incelemek istiyor, *Timaios* da bir

iç içe olmasından ötürü bedeni de hareket ettiriyormuş. Ne de olsa doğuştan uyumu duyumsayabilsin ve evren ahenkli hareketlerle dönsün diye, ruhu öğelerden oluşturup uyumlu sayılara göre bölümlendirmiş, sonra da düz çizgiyi büküp bir çembere çevirmiş; tekten iki çember böldükten sonra bu ikisini iki yerden tutturmuş, bir tanesini de bu sefer yedi çembere bölmüş, çünkü gökyüzünün hareketleri ruhun hareketleriymiş. (406b26-407a2)<sup>15</sup>

Bu pasajda Aristoteles, evren ruhunun meydana getirilişini özetlerken diyalogun baş konuşmacısı Timaios'u bir doğa bilimci olarak ele alır. Timaios'a göre, ruh kendi kendine hareket etmekte ve bedenle – ki burada beden derken kastedilen evrenin kendisidir – iç içe olduğu için bedeni de hareket ettirmektedir. Ruh evreni duyumsayıp kavrayabilsin ve gökcisimlerini ahenkle döndürebilsin diye uyumlu öğelerden oluşturulup matematiksel yapısını kuran sayısal ilişkilere göre bölümlendirilmiştir (*Timaios* 36e-37a).

Aristoteles'in özetinde *Timaios*'taki evren ruhu anlatısıyla örtüşmeyen tek bir nokta vardır. Filozof Demiourgos'un önce "düz çizgiyi büküp bir çembere çevirdiğini" ardından bu çemberi ikiye böldüğünü söylemektedir. Oysa *Timaios*'ta Demiourgos önce düz çizgiyi ikiye bölüp ardından Aynı'nın ve Başka'nın çemberlerini meydana getirir. Ama bu göz ardı edilebilecek bir hatadır ve Aristoteles'in *Timaios* okumasını belirlemez. Çok daha temel bir noktada Aristoteles'in özeti *Timaios* metnine sadıktır. *Timaios*'ta ruhun meydana getirilişinin aktarıldığı kısımdan önce evrenin yapısı ve oluşumu ele alınır. Bu nedenle okurda ruh tam da ruhu olduğu evreni harekete geçirecek şekilde meydana getirilmiş izlenimi uyanır. Halbuki Timaios'un belirttiği üzere ruh meydana geliş sırası bakımından evrenden öncedir, onu her anlamda önceler ve bu nedenle de mutlak anlamda onun yöneticisidir (*Timaios*, 34b-c).<sup>16</sup> Dolayısıyla önceden var olan bir evrene uygun bir ruh yaratımının tasviri değildir söz konusu olan, evren ruhunun kontrol edebileceği bir evren sonradan oluşturulmuştur.<sup>17</sup> Aristoteles evren ruhunun doğuştan uyumu duyumsayabilecek ve

---

doğa bilimci olarak ruhun bedeni hareket ettirmesini ele aldığından filozofun araştırmasının odağına yerleşiyor.

<sup>15</sup> *Ruh Üzerine* metnini alıntıladığım yerlerde büyük ölçüde Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev'in çevirisini takip ettim. Kimi cümleleri okumama göre değerlendirerek kendim çevirdim. Metnin Yunancası şöyledir: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπλέεσθαι πρὸς αὐτό. συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς ἀριθμούς, ὅπως αἰσθησὶν τε σύμφυτον ἀρμονίας ἔχη καὶ τὸ πᾶν φέρηται συμφώνους φοράς, τὴν εὐθυωρίαν εἰς κύκλον κατέκαμψεν καὶ διελὼν ἐκ τοῦ ἐνὸς δύο κύκλους δισσαχῆ συνημμένους πάλιν τὸν ἕνα διεῖλεν εἰς ἑπτὰ κύκλους, ὡς οὖσας τὰς τοῦ οὐρανοῦ φοράς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις.

<sup>16</sup> Bu bağlamda Platon'un politik teorisinde kendisini gösteren yaşlının genç olan üstündeki yönetim hakkını hatırlayabiliriz. *Yasalar* 714e, 892a-b.

<sup>17</sup> Açıktır ki bu, bedeninin olmadığı bir zamanda ruhun varlığına işarettir. Her ne kadar ruh adeta çekıştırilmişçesine evrene giydirilerek onunla iç içe geçirilmiş olsa da ruh bedenden ayrıdır, onu önceler ve bu nedenle onu kontrol eder. Ancak gerçekten ona ihtiyacı var mıdır? Ruh ve beden bir aradalığı *Timaios* metninde teleolojik bir biçimde açıklanabilmiş midir? Evren ruhu ile evren arasındaki bağ tatmin edici bir şekilde gözler önüne serilebilmiş midir? Aristoteles 407b12-26 arasında özellikle ruhla beden arasındaki ilişkiyi temellendirmeyenleri şöyle eleştirir: "Ruhu bedene bağlıyorlar ve bedeninin içine koyuyorlar ama bunun hangi nedenden dolayı olduğunu ve bedeninin nasıl bir halde olduğunu hiç belirtmiyorlar." (407b15-17).



evreni ahenkli hareketlerle döndürebilecek şekilde meydana getirildiğini söylerken *Timaios*'un anlatısına bağlı kalır.

Aristoteles evren ruhu ile astronomi arasındaki ilişkiyi de doğru biçimde saptar: “gökyüzünün hareketleri ruhun hareketleriymiş”. Evren ruhu kusursuz modeline yaraşan mükemmelliğe en uygun şekilde çemberlere bölünüp gökcisimlerinin dairesel hareketlerini açıklayacak ve mümkün kılacak şekilde Demiourgos tarafından varlığa getirilmiştir (*Timaios*, 37a-c). Öyleyse karşımızda evrendeki tüm hareketin kaynağı nedir sorusunun Platon felsefesindeki cevabı olan evren ruhunun matematiksel yapısının ve ontolojik oluşumunun kabataslak yorumuyla bilişsel ve motor işlevlerinin aslına uygun bir özeti bulunmaktadır.

Yine de Aristoteles'in evren ruhunun meydana getirilişini aktardığı pasajın nasıl okunması gerektiği yazıldığı günden beri tartışma konusudur. Kendisini daha önce de belirttiğimiz gibi açıkça bir εἰκῶς μῦθος olarak sunan bir anlatıyı Aristoteles'in harfiyen kabul edip yorumlamasına pek çok yorumcu itiraz etmiştir. Claghorn her ne kadar iki filozofun ruh hakkındaki öğretilerini uzlaştırmak isteyen bir okuma yapmayı amaçlasa da Aristoteles'in *Timaios* metninin εἰκῶς μῦθος oluşunu bilinçli bir şekilde göz ardı ettiğini ve bu nedenle eleştirilerinin haksız olduğunu iddia eder (Claghorn 1954,109-114). Platon'un μῦθος aracılığıyla doğa bilimi yapmaya çalışmasını bu anlatı tarzının ara bir konumda olması üzerinden gerekçelendirir. Öyle ki evren ruhunun ontolojik yapısı nedeniyle kendine has bir ara konumda oluşuyla μῦθος'un ἐπιστήμη ve δόξα arasında bir konumda oluşunu ilişkilendirerek anlatılanla anlatım biçimi arasında bir karşılıklılık kurar. Ancak μῦθος'un hem değişmeyen ve bölünmez varlıklar hakkında hem de sürekli değişen ve bölünür varlıklar hakkında konuşmaya ve fikir üretmeye imkân sağladığını belirtir (Claghorn 1954, 99). Dolayısıyla metnin içeriğinin metnin biçiminden koparılarak ele alınmasının hatalı bir okuma olduğu kanaatindedir.

Bu eleştirinin daha keskin versiyonunu Claghorn'un kitabından on yıl önce yayımlanan ve Aristoteles'in felsefe tarihçiliğine ilişkin literatürün en önemli çalışmalarından biri olan Cherniss'in *Aristotle's Criticism of Plato and The Academy* adlı eserinde buluruz (Cherniss 1944, 391-415). Cherniss, *Timaios*'un metaforlarla bezenmiş olduğunu belirterek Aristoteles'in okumasının metnin anlam zenginliğini hiçe sayan, çarpıtmaya dayalı ve hatalı bir okuma olduğunu ileri sürer. Özellikle evren ruhunun ontolojik yapısı gereği taşıdığı ara varlık olma durumunu Aristoteles'in göz ardı ettiğinin altını çizer. Bu sebeple Cherniss, Aristoteles'in metne yönelttiği eleştirilerin konuyla alakasız olduğunu ifade eder ve bu eleştirileri geçersiz kabul eder (Cherniss 1944, 409-410).

Çağdaş yorumcular ise aynı problem karşısında farklı bir strateji izlemişlerdir. Örneğin, Bodéüs ve Shields Aristoteles'in *Timaios*'a getirdiği eleştirilerin filozofun kendi ruh öğretisini anlamak ve ondan öncekilerin öğretilerini hangi bağlamda ele aldığını anlamlandırabilmek için elzem olduğunu kabul etmektedir.<sup>18</sup> Biz de bu

<sup>18</sup> Bodéüs “Du troisième genre au cinquième corps. Notes sur la critique du *Timée* de Platon dans le premier livre du traité *De l'âme* d'Aristote” adlı makalesinde, özellikle Cherniss'in Aristoteles'in *Timaios* okumasına getirdiği eleştirileri detaylı bir biçimde analiz eder. Cherniss'in Aristoteles'e yönelttiği eleştirinin bir benzerini Cherniss'in kendisine yönelterek okumasının yanıltıcı ve taraflı olduğuna

yorumcuların izlediği stratejiyi destekliyor ve Platon'un *Timaios*'un satır aralarında ne anlatmak istediğine dair tahminler yürütmek yerine, metnin harfiyen ne söylediğine odaklanan Aristoteles'in böyle bir okumayı benimsemiş olmasının nedenlerini araştırmayı daha verimli buluyoruz. Aristoteles'in neden Yeni Platoncular gibi metnin metaforik yapısını göz önünde bulunduran bir okuma yapmadığını sorgulamaktansa neden evren ruhunu eleştirdiğini araştırmanın, *Ruh Üzerine*'nin projesini kavrayabilmek için daha mühim olduğunu düşünüyoruz. Harfiyen okumanın metnin çarpıtılması anlamına gelmediği konusunda hemfikirsek Cherniss'in Aristoteles'in *Timaios*'u yanlış anlamış olduğu yönündeki suçlamalarını gözden geçirerek bu tartışmayı bitirebiliriz.

Cherniss açıkça Aristoteles'in evren ruhunun üçüncü bir varlık türü oluşunu göz ardı ettiği için Platon'un teorisini yanlış anlamış olduğunu ifade eder.<sup>19</sup> Ancak Aristoteles metni yanlış anlıyor değil de metnin yanlış olduğunu düşünüyor olabilir. *Metafizik*'in M kitabında belirtildiği üzere matematiksel bir büyüklük duyusal olandan ayrı bir biçimde var olamaz, dolayısıyla o yalnızca cismani olanın soyutlanmış bir belirlenimi olarak vardır.<sup>20</sup> Buna dayanarak Platon'a göre üçüncü bir varlık türü olan evren ruhunun matematiğin nesnelileriyle aynı statüye sahip olduğunu, yani matematiksel bir büyüklük olduğunu söyleyebiliriz (Aristoteles 1993, 116-117). Öyleyse Aristoteles bu ara varlık olma durumunu görmezden geliyor değildir, aksine bahsi geçen ruhun ancak duyusal olanın soyutlanmasından ibaret bir matematiksel büyüklük olabileceğini düşünmekte ve ona yüklenen ara varlık olma konumunu reddetmektedir. Ve bir adım daha atarak onun bir tür büyüklük olduğunu söylemenin büsbütün yanlış olduğunu belirtir (407a2).<sup>21</sup> Ki bu da göreceğimiz gibi Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin ilk argümanıdır. Demek oluyor ki Aristoteles, Platon'un evren ruhu anlayışını gayet doğru anlamıştır ve matematiksel nesnelere ilişkin kendi öğretilerinden kaynaklanan gerekçelerle onu eleştirmektedir.

### **Aristoteles'in evren ruhu eleştirisi kaç argümandan oluşmaktadır?**

Aristoteles'in neden *Timaios*'u harfiyen okumayı tercih ettiği sorusunun yanı sıra evren ruhu kavramına getirdiği eleştiriyi oluşturan argümanlar da okurlar tarafından tartışlagelmiştir. Aristoteles yorumcuları ilk argüman – akıl bir büyüklük olamaz – konusunda hemfikirdir. Ancak metnin geri kalan kısmının dağınık yapısı ve karmaşıklığı yüzünden ne diğer argümanların sayısı ne de metnin nasıl bölünerek incelenmesi gerektiği konusunda bir fikir birliği vardır. Bazı yorumcuların sekiz ya da on argüman bulduğu yerde diğerleri iki ya da üç argüman görmüştür. Aristoteles'in

---

işaret eder (Bodéüs 1993). Dolaylı bir biçimde Shields de Aristoteles'in evren ruhunun varlığa gelişiminin anlatıldığı kısma dair okumasının çarpıtılmış olmadığına değinir (Shields 2016, 125-126).

<sup>19</sup> Cherniss 1944, 409-410. "Aristotle's disregard of this 'intermediacy' of soul has resulted in a fundamental misunderstanding or misrepresentation of Plato's theory, with the inevitable consequence that his criticism of the theory is largely irrelevant." ("Aristoteles'in ruhun bu 'arada olma'lığını göz ardı edişi Platon'un teorisini temelde yanlış anlamasına ya da sunmasına neden oldu, bunun kaçınılmaz sonucu olarak teoriye eleştirisi büyük ölçüde alakasızdır.")

<sup>20</sup> Aristoteles'in matematiksel nesnelere ilgili analizi için bakınız: *Metafizik* M, 1076a16-1078b5.

<sup>21</sup> Bu konuda Bodéüs'un "Âme du monde ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote" adlı makalesine danışılabilir (Bodéüs 1996).

argümanlarının bölümlendirilmesine ilişkin fikir ayrılığını aşağıdaki tabloda net bir biçimde görebiliriz.<sup>22</sup>

Aristoteles'in Argümanlarının Bölümlendirilmesi	1. Argüman	2. Argüman	3. Argüman	4. Argüman	5. Argüman	6. Argüman	7. Argüman	8. Argüman	9. Argüman	10. Argüman
Aquinolu Tommaso (1267-68)	407a2-10	407a10-18	407a18-19	407a19-31	407a31-32	407a32-34	407a34-b2	407b2-5	407b5-13	407b13-26
Hicks (1907), Tricot (1934), Bodéüs (1993)	407a2-10	407a10-22	407a22-31	407a31-32	407a32-b2	407b2-5	407b5-12	407b12-26		
Barbotin (1966)	407a2-10	407a10-22	407a22-31	407a31-32	407a32-b2	407b2-5	407b5-12			
Polansky (2007)	407a2-18	407a18-32	407a32-b12							
Shields (2016)	407a2-10	407a10-22								
Reeve (2017)	407a2-18	407a18-30	407a31-32	407a32-34	407a34-b2	407b2-5	407b5-8	407b8-12	407b12-19	

Genel bir değerlendirme yapıp argümanların nasıl bölünmesi gerektiğine ilişkin kendi görüşümüzü belirtmeden önce tablodaki yorumculara tek tek bakalım. Metni en az sayıda argümana bölen Christopher Shields, *Ruh Üzerine* çevirisinin notlarında 407a2-22 arasının temelde iki argüman kolu olan tek bir eleştiri olduğunu öne sürer. 407a23-407b12'nin ise metnin ana projesi için önemli felsefi argümanlar barındırmadığını, yalnızca Platon'a yönelik birtakım noktasal eleştirilerden ibaret olduğunu belirtir (Shields 2016, 125-131). Shields'in okumasına göre, 407a2-10'da Aristoteles'in tesis etmeye çalıştığı şey Platon'un ruha yani akla dair anlayışının – onun bir büyüklük olduğunu öne sürdüğü için – yanlış olduğudur. İleride detaylı bir biçimde ele alacağımız 407a10-22 arasındaki argüman ise düzenlenerek takip edilmesi daha kolay hale getirilmiştir. Shields bu ikinci argümanın temelini akletmenin, akledenle akledilen arasında bir tür temas gerektirdiği fikrinde bulur.<sup>23</sup> Eğer akıl bir büyüklükse aklettiği şeylere dokunması gerekecektir; peki öyleyse akıl, akledilir şeylere nasıl temas edecektir? Bu temel soru üzerinden Shields, Aristoteles'in aklın akledilir olanlarla bir büyüklük olarak temas edemeyeceğini tesis ettiğini gösterir. Aklın bir büyüklük olarak böyle bir eylemde bulunabileceği kabul edilse dahi bu durum istenmeyen sonuçlar doğuracaktır. Aklın bir büyüklük olduğu kabul edildiğinde akıl ya akletme eylemini hiç tamamlayamayacaktır yani bir büyüklük olarak akledemeyecektir ya da tekrar tekrar aynı şeyi akletmek zorunda kalacaktır. Bu nedenle Shields'e göre, Aristoteles'in Platon'a asıl eleştirisi ruhu ya da akılı bir büyüklük olarak ele almasıdır (Shields 2016, 128).

<sup>22</sup> Bu tabloyu farklı dönemlerde Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin argümanlarının ele alınış biçimini incelemek adına herhangi bir eksiksiz olma kaygısı gütmeyen sınırlı sayıda İngilizce ve Fransızca kaynağa ve Aquinolu Tommaso'nun *Ruh Üzerine* şerhine bakarak hazırladım. Simplikios ve Philoponos'u tabloya eklemememin nedeni metni argümanlara bölerek yorumlamaktan ziyade cümle cümle analiz etmeleridir. Fark edilebileceği üzere tabloda yer alan yorumcuların tamamı metni argümanlara bölerek incelemiştir.

<sup>23</sup> Dokunma duyusuyla akletme arasındaki ilişki için *Ruh Üzerine* 421a20-24'e bakılabilir: "...insan dokunma duyusu en keskin hayvandır. Ne de olsa insan öbür duyular konusunda pek çok hayvanın gerisinde kalsa da dokunma duyusunun keskinliği bakımından öbür hayvanlara fark atar. Bu yüzden insan hayvanların en zeki olanıdır." Aynı zamanda akletme ve dokunma arasındaki analogi için *Metafizik* 1051b21-24'e bakılabilir. Ayrıca *Metafizik* 1072b20-21'de akıl, akletme ve temas ilişkisi şu şekilde vurgulanmıştır: "Akıl, aklediliri kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü akledilir olana temas etmek ve onu kavramak suretiyle kendisi akledilir hale gelir." *Metafizik*'i alıntılarla Ahmet Arslan'ın çevirisinde küçük değişiklikler yaptım. Metnin Yunancası şöyledir: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν.

Ronald Polansky Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna karşı üç argüman geliştirdiği kanaatindedir (Polansky 2007, 95).

P1. Akıl bir büyüklük olamaz ya da akıl bir büyüklük olarak akledemez (407a2-18).

P2. Dairesel hareket akletmeyi açıklayamaz (407a18-32).

P3. Aklın hareketli olmaya ihtiyacı yoktur (407a32-407b12).

Robert D. Hicks, Jules Tricot ve Richard Bodéüs ise 407a2-407b26 arasındaki kısmı sekiz argümana bölen bir okuma yaparak Shields'in noktasal ve göz ardı edilebilir eleştiriler olarak kabul ettiklerini de Aristoteles'in argümanları arasına eklerler.<sup>24</sup>

HTB 1. Akıl bir büyüklük olamaz (407a2-10).

HTB 2. Düşünce ile uzam arasında bir uyumsuzluk var; bu nedenle akıl bir büyüklükse akletme süreci açıklanamaz (407a10-22).

HTB 3. Düşünce dairesel bir hareketse sonsuz olmalı, peki öyleyse sonsuzca neyi düşüneceğiz (407a22-31)?

HTB 4. Dairesel hareket kendini tekrar ettiğine göre aynı düşünceler de devamlı tekrar edecek (407a31-32).

HTB 5. Düşünce hareketten çok durağanlığa benziyor; bu nedenle hareket eden bir çember olması mantıklı değil (407a32-b2).

HTB 6. Bedene bağlı olmak zahmetlidir; öyleyse aklın bedene bağlı olmaması yani ruhun bedensiz olması daha iyi değil mi (407b2-5)?

HTB 7. Ruhun evreni neden dairesel olarak hareket ettirdiği belirsizdir; demek ki ruh evreni ilineksel olarak hareket ettirir (407b5-12).

HTB 8. Ruhun bedenle olan birlikteliği ve aralarındaki ilişki iyi analiz edilmemiştir (407b12-26).

Edmond Barbotin ilk yedi argümanın bölümlenmesi konusunda HTB ile hemfikirken sekizinci argümanı Platon'un *Timaios*'una yöneltmiş özel bir itiraz olarak ele almaz. *Ruh Üzerine* 407b12-26'daki eleştiriyi, üçüncü bölüm boyunca ele alınan düşünürlerin ruh ve beden bir aradalığına dair yaklaşımlarına yönelik genel bir eleştiri olarak görür.<sup>25</sup> Açıktır ki bahsi geçen filozoflar Aristoteles'e göre ruh ile beden arasındaki ilişkiyi iyi analiz edememişlerdir; ruhu bedenine içine yerleştirip onunla bağlamışlardır, ancak ne bunu neden yaptıklarına ne de beden durumuna dair tatmin edici bir açıklama sunmuşlardır. "Oysa bu şart gibi görünüyor. Çünkü ortaklıktan dolayıdır ki biri bir etkide bulunup öbürü etkiye maruz kalıyor, biri hareket ettirilirken öbürü de hareket ettiriyor. Rastgele şeyler arasında bunlar olmaz ki. Oysa bazıları sırf ruhun nasıl bir şey olduğunu söylemeye çalışıyor ama ruhu kabul edecek olan beden konusunda hiçbir şey belirtmiyor. Pythagorasçı hikâyelerde olduğu şekilde bir ruh rastgele bir bedenine sızabilirmiş gibi!"<sup>26</sup> (407b17-23) Bu

<sup>24</sup> Öte yandan bu yorumcular argümanların sayısı konusunda hemfikir olsalar da Aristoteles'in *Timaios*'u harfiyen okuması konusunda farklı konumları benimseler. Tricot, Aristoteles'in *Timaios* metnine haksızlık ettiğini, incelediği pasajın metaforik yapısı gereği harfiyen okunmaması gerektiğini belirtir (Aristoteles 1995, 54). Bu bağlamda Cloughorn ile benzer bir konumdadır. Bodéüs'ün bundan çok daha farklı bir konum benimsediğini bir önceki bölümde görmüştük.

<sup>25</sup> Benzer bir okuma için bakınız: Philoponos 2006, 60-63.

<sup>26</sup> καίτοι δόξειεν ἄν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τοῦτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ

alıntıdan da görüldüğü üzere, Aristoteles'in eleştirisine Platon'un *Timaios*'u dahildir, ancak tek hedef o değildir. Bu nedenle Barbotin, Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna yedi argümanla karşı çıktığını iddia eder.

Charles D.C. Reeve, HTB'den farklı olarak metnin incelediğimiz kısmını dokuza bölen bir okuma yapar. Ama tablomuzdan görülebileceği üzere Reeve'in okuması HTB'nin yorumunu büyük oranda takip eder. Kimi yerlerde onların tek argüman olarak aldıkları pasajları ikiye böler ya da aynı argümanı satır numaralarında küçük değişiklikler yaparak kendi listesine dahil eder.<sup>27</sup> Aquinolu Tommaso da Aristoteles'in özellikle *Timaios*'a yönelttiği dokuz argüman olduğunu belirtir (Tommaso 1999, 63). Ancak ardından argümanları tek tek yorumladığı kısımda 407b13-26'yı onuncu argüman olarak listesine ekler. Tablomuz incelendiğinde fark edilebileceği üzere Tommaso'nun şerhi, metni çok sayıda argümana bölenlerin okumasını çarpıcı bir şekilde etkilemiştir. Açıkta ki bu türden okumaların iskeletini Tommaso'nun şerhi belirlemektedir.

Yaptığımız bu literatür taraması sayesinde Aristoteles yorumcularının, filozofun evren ruhuna karşı geliştirdiği argümanları nasıl farklı biçimlerde bölerek incelediklerini gördük. Ama bunun da ötesinde Aristoteles'in metnine yaklaşmanın iki farklı yolunu keşfetmiş olduk. Aralarındaki farklılıklar ne denli önemli olursa olsun metni yediye ya da daha çok argümana bölerek okuyanlar problematik bütünlükten ziyade bağımsız olarak ele alınabilecek argümanların sayısına odaklanan bir ilk grup oluştururlar. Bu okuma tarzı metni satır satır izleyerek noktasal argümanları kavramaya çalışan okurun işini kolaylaştırır. Ama bu noktasal argümanların birbirine nasıl bağlandığı, evren ruhuna yöneltilen temel eleştirilerin neler olduğu ve tartışmanın tamamının *Ruh Üzerine*'nin geneli bakımından ne gibi bir anlam taşıdığı karanlıkta kalmış olur. Polansky ve Shields gibi metni az sayıda argümana bölerek okuyanlar ise noktasal itirazları arka arkaya sıralamaktan ziyade Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini bütüncül bir biçimde ele almayı hedefleyen ikinci bir grup oluştururlar.<sup>28</sup> Bu kez noktasal argümanlar arasındaki sınırlar karanlıkta kalır ama problematik bütünlük berraklık kazanır. Her iki yaklaşım tarzının da avantajlıları ve dezavantajları olduğu açıktır. Yine de problematik bütünlüğe odaklanan okuma tarzı daha tercih edilir görünmektedir. Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini anlayabilmemiz, bu eleştiriye meydana getiren argümanların sayısını tam olarak tespit etmekten ziyade temel eleştiri hatlarını açığa çıkarmamıza bağlıdır. İşte bu yüzden biz de metni yorumlarken ikinci grubun izlediği stratejiyi benimseyerek metni olabildiğince az argümana bölmeye çalışacağız.

τοῦ δεξιμένου σώματος οὐθὲν ἐστὶ προσδιορίζουσιν, ὡς περ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σώμα.

<sup>27</sup> Reeve'in literatüre yaptığı katkısı HTB'nin sonuncu itirazını daraltarak 407b12-19 arası olarak kabul etmesidir. Böylece pek çoklarının bu pasajın yalnızca Platon'a yöneltilmiş bir eleştiri olmadığı görüşünü geçersiz kılmaya çalışarak metnin özellikle ruh ve beden arasındaki ilişkisinin rastlantısallığına ve ilinekselliğine odaklanan kısmını *Timaios*'a yönelik bir argüman olarak alır.

<sup>28</sup> Shields'in tek bir ana eleştiriye iki argüman kolundan ilerletmesi ve metindeki akıl yürütmeyi buna uygun şekilde düzenleyerek ele alması bunun bir işaretidir. 407a2-22 Shields'e göre Aristoteles'in kendi ruh öğretisini geliştirirken evren ruhunu neden eleştirdiğini anlamamız için yeterlidir ve geriye kalan kısım *Timaios*'a yönelik özel bir tartışmadır, *Ruh Üzerine*'nin ana projesini kavramımıza yardımcı olmaz (Shields 2016, 126-131). Polansky'nin metni üç argümana ayırmasını ise bütüncül bir okuma çerçevesinde Aristoteles'in akıl yürütmelerini gruplandırma gayreti olarak değerlendirebiliriz.

Peki ilk argümanın *akıl bir büyüklük olamaz* olduğu konusunda herkesle hemfikirsek eleştirinin geri kalanını nasıl okumalı, nasıl bölümlendirmeliyiz? Tartışmasız kabul gören ilk argümana iki başka argüman daha ekleyerek metni aşağıdaki gibi bölümlendirmeyi uygun buluyoruz. Argümanları bu şekilde böldüğümüz takdirde hem Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna yönelttiği eleştiriyi bütüncül bir biçimde anlamlandırabileceğimizi hem de bu eleştirinin kendi ruh öğretisini temellendirmesine nasıl hizmet ettiğini görünür kılabileceğimizi düşünüyoruz.

1. *Akıl bir büyüklük olamaz*; çünkü akletmenin ve akledilenlerin sürekliliği büyüklüklerinki gibi değildir (407a2-10).
2. *Akıl bir büyüklük olarak akledemez*; çünkü dairesel hareket akletmeyi açıklayamaz (407a10-32).
3. *Ruhun hareketi ilinekseldir*; çünkü ne evrenin hareketleri teleolojik bir biçimde açıklanabilmiştir ne de ruh böylesine bir hareket içinde kutludur (407a32-b12).

Birinci argüman akıl ve akledilenler arasındaki ilişkiyi gözler önüne sererek akledilenlerin sayılar gibi ardışık olduğunu gösterecek ve aklın sürekli bir büyüklük olamayacağını tesis edecektir. İkinci argüman ise akletmeye odaklanacak ve aklın bir büyüklük olduğu kabul edildiği takdirde akletmenin doğasına aykırı bir biçimde ezeli-ebedi dairesel bir hareket gerçekleştirmek zorunda kalacağını vurgulayacaktır. Dolayısıyla bu iki argüman aynı sonuca yani aklın bir büyüklük olamayacağı sonucuna ulaşmak için birbirinden farklı iki yol izler. Bu yüzden 407a2-10 ile 407a10-32'yi iki bağımsız argüman olarak okumayı tercih ettim. Evren ruhunun bilişsel işleviyle ontolojik yapısını tartışan ilk iki argümanın ardından üçüncü argüman temel olarak evren ruhunun motor işlevine yönelik itirazlar sunar. Shields'in aksine, bunları sadece *Timaios*'a yönelik noktasal itirazlar olarak değil Aristoteles'in ruhun hareketsiz olduğu fikrini hazırlayan bir tartışma olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden 407a32-b12'yi üçüncü argüman olarak aldım. Böylece üç argümana odaklanarak Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin nasıl *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabındaki tartışmaların bir sentezi olduğunu ve ikinci kitaptaki kendi ruh öğretisine bir hazırlık niteliği taşıdığını göstermeyi hedefliyorum.

### **Birinci argüman: Akıl bir büyüklük olamaz.**

*Timaios*'a göre mükemmel bir modele uygun şekilde varlığa getirilmiş olan ve ezeli-ebedi dairesel bir hareket sergileyen evren ruhunun bilişsel ve motor işlevleri bu ruhun evrendeki tüm hareketin kaynağı oluşunun kanıtıdır. Aristoteles hem ruha atfedilen bu iki işlevin hem de onun doğası olduğu söylenen matematiksel ve ontolojik yapının aslında nasıl işlemediğini göstermeye ruhun bir büyüklük olamayacağını kanıtlanmasıyla başlar.

Ama bu kanıtlamaya girişmeden önce Aristoteles, evren ruhu kavramını kendi öğretisi içerisinde nasıl konumlandırabileceğini netleştirmek adına önemli bir adım atar ve onun yalnızca akıl olabileceğini belirtir:

Şimdi bir kere ruhun bir büyüklük olduğunu söylemek hoş değil. Evrenin ruhu derken belli ki 'akıl' adı verilen gibi bir şey demek istiyor. Duyumsayan bir şey ya da iştah duyan bir şey olamaz en

azından, zira bunların hareketi dairesel yer değiştirme hareketi  
değildir. (407a2-6)<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi Aristoteles evren ruhunu kendisinin “akıl” (νοῦς) adını verdiği şeyle bir tutmakta, bunu da evren ruhunun duyumsayan ya da iştah duyan bir şey olmamasından çıkarsamaktadır. Duyumsama ve iştah yetilerinin evren ruhunun ezeli-ebedi dairesel hareketiyle bağdaştırılamayacağı Aristoteles için açıktır. Metin duyumsamanın ve iştahın neden dairesel hareketle ilişkili olamayacağını belirtme de bunu kolayca tahmin edebiliriz. Duyumsama da iştah da yönelmişlik içerir ve bir noktadan başka bir noktaya ilerleyen çizgisel hareketlerle bağlantılıdır. Oysa Aristoteles’e göre akıl durağanlığa benzer. Dolayısıyla yönelmişlik içermeyen ve durağanlığa en çok benzeyen hareket olan dairesel hareket akletme yetisiyle daha kolay ilişkilendirilebilir. Bu yüzden Aristoteles, metnin devamında “evren ruhu” kavramını kullanmaktansa akıldan bahsedecek ve eleştirilerinin temeline aklın bir büyüklük olamayacağı fikrini yerleştirecektir.<sup>30</sup>

Aristoteles’in bu yorumu *Timaios*’ta söylenenlerle de örtüşmektedir. *Timaios* 33c’de evrenin oluşumu aktarılırken evren dışında hiçbir şey olmadığından onun görmek için gözlere, duymak için kulaklara, nefes almak ya da beslenmek için herhangi bir başka organa ihtiyacı olmayan kusursuz dairesel bir canlı olduğu söylenir. Bahsi geçen canlının ruhunun duyumsayan ya da iştah duyan bir şey olamayacağı açıktır. Öyleyse, *Timaios* metninden yola çıkarak ve evren ruhuna yüklenmiş olan bilişsel işlevi göz önünde bulundurarak Aristoteles’in yaptığı gibi onun akla karşılık geldiği kanaatine varmak mümkündür.

Demek ki Aristoteles’e göre Platon ruh derken akılı kastetmektedir. Bu nedenle *Timaios* metnini evren ruhu hakkında söylenenlerin akıl için söylendiğini göz önünde bulundurarak okumak gerekir. Ama bu durumda dairesel bir harekette bulunduğu söylenen ruhun, yani aklın, bir büyüklük olduğu kabul edilmelidir. Dairesel harekette bulunan büyüklükler de çemberler olduğuna göre aklın ancak ve ancak bir çember olabileceğini kabul etmek gerekecektir. Akıl, geometrik bir büyüklük olan çemberle bir tutulmaktadır: “... aklın bu çember olması zorunluymuş, çünkü aklın hareketi akletmek, çemberin hareketi de dönmekmiş. Dolayısıyla eğer akletme bir dönmeyse, akıl da dönmesi akletmek olan bir çember olacaktır.” (407a19-22)<sup>31</sup>

Buna dayanarak 407a6’dan itibaren Aristoteles ilk ve ana argümanını geliştirmeye başlar. *Timaios*’a yöneltilen ilk eleştiri akletmenin sürekliliğinin büyüklüklerin

<sup>29</sup> πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι τὴν γὰρ τοῦ παντός δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ’ ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς (οὐ γὰρ διη οἷόν γ’ ἡ αἰσθητικὴ, οὐδ’ οἷον ἡ ἐπιθυμητικὴ τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία)

<sup>30</sup> Yine de Aristoteles’in 406b30’da “evren ruhunun doğuştan uyumu duyumsayabilsin” diye aktarıldığı biçimde meydana getirildiğinden bahsettiğini unutmamak gerek. Bu nedenle duyumsama söz konusu olduğunda metnin kendi içinde bir tür gerilim barındırdığını söylemek mümkün.

<sup>31</sup> ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τούτων νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις. Bir yandan geometrik bir büyüklük olan çemberin sürekliliğinin diğer büyüklükler gibi olacağı düşünülürse, sonuza dek daha küçük parçalara bölünmesi gerekecektir. Akletmenin bu tür bir süreklilik sergileyemeyeceği şimdi göreceğimiz gibi ilk argümanın konusudur. Diğer yandan aklın temel işlevi olan akletmenin dairesel hareketle gerçekleşmesinin mümkün olmadığına tesis edilmesi gerekecektir ki Aristoteles bunu ikinci argümanında gözler önüne serecektir.

sürekliliğine benzemediğini bu nedenle de aklın bir büyüklük olamayacağını göstermeyi hedefler:

Aklın bir ve sürekli oluşu akletmeninki gibidir; akletme de akledilenlerdir; bunlar ise ardışıklık bakımından birdir, tıpkı sayı gibi; ama büyüklük gibi değil. O halde akıl da büyüklük tarzında sürekli değildir; ya kısimsızdır ya da bir büyüklükten farklı bir sürekliliğe sahiptir. (407a6-10)<sup>32</sup>

Bu son derece karmaşık metni yorumlamaya, yani Aristoteles'in aklın bir büyüklük olamayacağını nasıl gösterdiğini incelemeye başlamadan önce şu soruları sorabiliriz: Aklın büyüklükle eş tutulması tam olarak ne anlama geliyor? Büyüklük derken kastedilen şey matematiksel bir nesne mi yoksa fiziksel bir cisim mi? Aklın bir büyüklük olduğunun kabul edilmesi akletme konusunda ne gibi problemler çıkarıyor? Büyüklüklerin sürekliliğiyle sayıların ardışıklığını birbirinden ayırmak bu tartışmaya nasıl bir katkı sağlar?

Alıntıladığımız metinde Aristoteles bu sorularla yüzleşebilmek için akli (νοῦς) akletmeyle, akletmeyi (νόησις) de akledilenlerle (νοήματα) ilişkilendirir. Aklın bir ve sürekli olup olmadığı tartışmasının çıkış noktası akıl değil akledilenlerdir. Bu şekilde yetiden eyleme, eylemden eylemin nesnesine geçmek *Ruh Üzerine* boyunca Aristoteles'in sürekli başvurduğu bir araştırma yöntemidir. Filozofun sıklıkla kullandığı bir örnek üzerinden gidecek olursak: gözün işi görmektir, ama görmeyi anlamak için görülür olanları yani görme duyusunun yöneldiklerini incelemek gerekir (418a26). Benzer bir şekilde, aklın işi akletmektir ve akletmeyi anlamak için akledilir olanları incelemek gerekir.<sup>33</sup> Dolayısıyla aklın hangi anlamda bir ve sürekli olduğunu anlamak istiyorsak akletmenin nesnelere mercek altına alınması, akledilir olanların hangi anlamda bir ve sürekli olduğunu sormalıyız.

Aristoteles'in bu soruya yanıtı akledilir olanların tıpkı sayılar gibi “ardışıklık bakımından bir” olduğu ama büyüklükler gibi sürekli olmadığıdır. Böylece büyüklüklerin sürekliliği, sayıların ve akledilenlerin ardışıklığıyla karşı karşıya getirilmiş olur. Akledilenler zihnimize ölçülebilir, bölünebilir, sürekli büyüklükler olarak art arda gelmezler. Daha ziyade ayrık, bölünemez teklikler halinde birbirlerini takip ederek bir ardışıklık (ya da kesintili bir süreklilik) oluştururlar. Bu nedenle Aristoteles'e göre akledilenlerin fiziksel cisimlere ya da geometrik nesnelere değil de sayılara benzediğini söyleyebiliriz, çünkü sayı tam da büyüklük içermeyen bir sürekliliği düşünmemizi sağlar.

Peki akletme ve akıl sürekli midir yoksa ardışık mıdır? Akletme, bir bakıma onu meydana getiren içeriklere yani akledilenlere özdeştir. “Benzer benzerle bilinir” ilkesine uygun olarak, bilen ile bilinen bir bakıma aynı olmalı, dolayısıyla akıl ve akletme de akledilenlerinkine benzer bir ardışıklık ya da kesintili bir süreklilik sergilemelidir. Yine de Aristoteles bu akıl yürütmeden aklın ve akletmenin sayılara

<sup>32</sup> ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὡσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῶ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχὴς, ἀλλ' ἦτοι ἀμερῆς ἢ οὐχ ὡς μέγεθος τι συνεχὴς.

<sup>33</sup> Aristoteles'in *Ruh Üzerine* bağlamında bu araştırma yöntemini öne sürdüğü yer için bakınız: 402b12-16.



benzediği sonucunu çıkarmaz. Aklın kısımsız olabileceği ihtimali açık tutulur. Aklın “büyüklük tarzında sürekli olmadığı” kesindir, ama “kısımsız” mı, yoksa “büyüklükten farklı bir sürekliliğe sahip” mi olduğu henüz kesin değildir.<sup>34</sup>

Bu akıl yürütmeden Aristoteles’in *Timaios*’a yönelik ilk büyük eleştirisi çıkar. Akledilenler sürekli bir büyüklük oluşturmadığından, akıl Platon’un ele aldığı şekilde ele alınamaz, bir büyüklük olarak düşünülemez. Temelde uzamsal süreklilik taşıyan her şey – buna zaman içinde belli bir süreye yayılan hareketler ve fiziksel cisimlerden türetilen geometrik nesnelere de dâhil olmak üzere – sınırsız bir bölünme potansiyeline sahiptir. *Timaios*’ta evren ruhunun bilişsel işlevi olarak sunulan akletme faaliyetinin ezeli-ebedi dairesel bir hareket içinde gerçekleştiği kabul edildiği takdirde, bu faaliyetin kendisinin de sonsuza kadar bölünebilir olacağı açıktır. Oysa Aristoteles’in akıl yürütmesinin gösterdiği gibi akletme faaliyeti bir akledilenden diğerine bölünemez geçişler ya da kesintili ardışıklıklar halinde meydana geliyorsa, o zaman evren ruhu tarafından gerçekleştirilen akletme faaliyeti Platon’un aktardığı gibi kesintisiz sürekli bölünebilir uzamsal bir büyüklük olamaz. Aristoteles’in fiziğine göre tüm büyüklükler sürekli ve sonsuza kadar bölünebilir. Bu nedenle, akletme etkinliğinin doğası, ne olursa olsun, herhangi bir uzamsal büyüklük içeremez. Dolayısıyla aklın bir büyüklük olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü açıktır ki akletmenin ve akledilenlerin sürekliliği büyüklüklerinki gibi değildir.

### **İkinci argüman: Akıl bir büyüklük olarak akledemez.**

Aristoteles’in evren ruhuna yönelik eleştirisinin ilk argümanını gördük. Akledilenlerden yola çıkılarak aklın bir büyüklük olamayacağı tesis edildi. İkinci argüman aynı sonuca ulaşmak için bu kez akledilenlerin sayılar gibi ardışık olmasına değil de akletme sürecinin dairesel hareketle örtüşmemesine odaklanır. İkinci argümanın çıkış noktası akletmenin kendisidir:

Zaten bir büyüklük olsa nasıl akledecek? Bütünüyle mi akledecek, bir kısmıyla mı akledecek? Kısım ya bir büyüklük tarzındadır ya da nokta tarzındadır, noktaya illa kısım denecekse tabii. Akıl nokta tarzında bir kısmıyla akledecekse, noktalar da sonsuzsa, aklın bunları tüketemeyeceği açık. Yok eğer büyüklük tarzında bir kısmıyla akledecekse aynı şeyi birçok kez ya da sonsuz kez akledecek. Oysa tek bir kez akledebileceği besbelli. Ama herhangi bir kısmının temas etmesi yeterliyse niye illa dairesel bir şekilde hareket etsin ya da genelde bir büyüklük olsun? Yok eğer akletmek

<sup>34</sup> *Ruh Üzerine*’nin üçüncü kitabında aklın, parçasız ve cisimsiz olarak sürekli ve bir olduğu açığa çıkacaktır. Çünkü akletme faaliyeti tamdır ve her an devam eder. Yani akletme faaliyetinin içeriği olan akledilenler kopuk ve kısımlı olsa dahi, akletmenin kendisi zaman içinde bir bütün olarak devam eden bir sürekliliğe sahiptir. Dolayısıyla, aklın birliği ve sürekliliği tam olarak onun herhangi bir şekilde bir büyüklük olmayışında yatmaktadır. 430b14-20: “Nicelik bakımından değil de biçim bakımından bölünmez olan ise bölünmez bir zamanda ve ruhun bölünmez bir işlemlerle akledilir. Ama bunları akletmeyi sağlayan şeyin ve akletme zamanının bölünebilirliği, öncekiler gibi değil, ilinekseldir; kendileri bölünmezdir, çünkü bunlarda bölünmez bir şey vardır ki müstakil olmasa bile zamanı ve uzunluğu bir kılar. Ve bu ister zaman olsun ister uzunluk olsun, her tür süreklilik için geçerlidir.” Özellikle bu pasajla birlikte ilk argüman okunduğunda aklın akletme faaliyetinin birliği ve sürekliliği netleşir.

için bütün çembere birden temas etmesi gerekiyorsa o zaman kısımlara temas etmesi neyin nesî? Ayrıca kısımsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısımsızı nasıl akledecek? (407a10-19)<sup>35</sup>

Buradaki eleştiri, *Timaios* diyalogunda evren ruhunun bilişsel işlevini nasıl gerçekleştirdiğini anlatan satırlara ilişkin görünmektedir. Bu satırlarda, evren ruhunun ancak bilgi nesnelere temas ederek onları bilebileceği fikri açıkça karşımıza çıkar. Evren ruhunun dönme hareketi sırasında karşılaştığı nesnelere tanıyabilmek için kelimenin tam anlamıyla onları *kavraması* yani onlara dokunması gerekir:

Evren ruhu üç bileşenden oluşan bir karışımdan meydana getirildiğinden – ki bunlar Aynı, Başka ve Varlık'tır – ve orantılı bir şekilde bölünüp bağlandığından, üstelik kendi kendine dairesel bir hareket gerçekleştirerek kendine döndüğünden her bir bölünür veya bölünmez varlığa dokunduğunda, bir hareket onu baştan sona kateder ve temasa geçtiği varlığın nasıl aynı olduğunu veya nelerden başka olduğunu beyan eder...<sup>36</sup>

Bu pasajda bir yandan bilenin bilinene benzemesi gerektiği fikriyle karşılaşırız. Evren ruhu Başka'nın çemberi sayesinde duyulur şeylere ilişkin sağlam kanaatler elde ederken, Aynı'nın çemberi sayesinde de akledilir olanların kesin bilgisine ulaşır. Aristoteles "benzer benzerle bilinir" ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, evren ruhunun evrendeki duyulur (bölünür) veya akledilir (bölünmez) herhangi bir varlığı bilmek için gerekli öğeleri – Aynı, Başka ve Varlık – ontolojik yapısı gereği zaten içeriyor olmasına karşı çıkmaz. Diğer yandan alıntılıdığımız pasaj evren ruhunun bilişsel işlevini harekete geçiren şeyin bilgi nesnelere temas etmek olduğu fikrinin güçlü bir ifadesidir.<sup>37</sup> Aristoteles'in sorunlu bulduğu nokta tam da burasıdır. Evren ruhuna karşı geliştirilen ikinci argüman akletmenin bir büyüklük olarak aklın akledilir olana temas etmesi şeklinde düşünülmesinin doğuracağı problemlerin bir dökümüdür.

Bu temas tam olarak nasıl gerçekleşebilir? Aristoteles farklı olasılıkları tek tek gözden geçirerek her birini çürütür. Shields'in okumasını takip ettiğimizde karşımıza çıkan akıl yürütme şudur (Shields 2016, 128-129): Ruh bir büyüklükse ve Platon'un ruh derken kastettiği şey akılsa, aklın bir büyüklük olarak bölünebilir olduğunun kabul edilmesi ve bölünebilir bir büyüklük olarak akletmesi gerekir. Akletmeyi harekete geçiren şey temassa aklın ya (1) bütünüyle akledilir şeye temas etmesi gerekir ya da

<sup>35</sup> πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει, μέγεθος ὄν, πότερον ὁτιοῦν τῶν μορίων τῶν αὐτοῦ, μορίων δ' ἦτοι κατὰ μέγεθος ἢ κατὰ στιγμήν, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον εἰπεῖν; εἰ μὲν οὖν κατὰ στιγμήν, αὐτὰ δ' ἀπειροί, δηλον ὡς οὐδέποτε διέξεισιν· εἰ δὲ κατὰ μέγεθος, πολλακίς ἢ ἀπειράκις νοήσει τὸ αὐτό. φαίνεται δὲ καὶ ἀπαξ ἐνδεχόμενον. εἰ δ' ἰκανὸν θίγειν ὁτιοῦν τῶν μορίων, τί δεῖ κύκλῳ κινεῖσθαι, ἢ καὶ ὅλως μέγεθος ἔχειν; εἰ δ' ἀναγκαῖον νοήσαι τῷ ὅλῳ κύκλῳ θιγόντα, τίς ἐστὶν ἢ τοῖς μορίοις θίξις; ἔτι δὲ πῶς νοήσει τὸ μεριστὸν ἀμερεῖ ἢ τὸ ἀμερὲς μεριστῷ;

<sup>36</sup> Çeviri bana ait. *Timaios*, 37a-b: ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἐκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμεριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅφ' ἂν τι ταυτὸν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἔτερον...

<sup>37</sup> Evren ruhunun bir nesneyi bilebilmesi için ona dokunması veya onu kavraması gerektiğinin tam olarak ne anlama geldiğinin detaylı bir analizi için bakınız: Corcilius 2018, 39-48.

(2) parçalarıyla ona dokunması gerekir. Eğer bütünüyle temas ederek biliyorsa, aklın parçaları olması gereksizdir. Ancak bölünebilir bir büyüklük olan aklın, parçalarının olmayacağını düşünmek zordur. Öyleyse aklın parçalarıyla akledilir olana temas etmesi gerekecektir. Bu da ancak iki şekilde mümkündür: ya (2a) bütün parçalarıyla temas edecektir ya da (2b) bazı parçalarıyla. Eğer bazı parçalarıyla temas edecekse diğer parçalarına gerek kalmayacaktır. Eğer bütün parçalarıyla temas edecekse, o zaman aklın bu parçaları ya (2a') noktasal olabilir ya da (2a'') büyüklük olabilir. Aklın parçaları noktasalsa akılla bir tutulan çemberin sonsuza dek küçük noktasal parçalara bölünebilir olduğunun ve akledilir olanlarla noktasal olarak temasa geçtiğinin kabul edilmesi gerekir. Bu durumda sonsuz bir dizinin katedilmesi gerekecek, akletme eylemi hiçbir zaman tamamlanamayacaktır. Bu da akletmenin imkânsız hale gelmesidir.<sup>38</sup> Eğer aklın parçaları büyüklüklerse o zaman da her bir parça döngüsel hareket içinde kendini tekrar etmek zorunda kalacak, parçalar aynı şeyleri tekrar tekrar akletmeye mahkûm olacaktır. Oysa bir şeyi bilmek için onu tek bir kez akletmenin yeterli olduğu açıktır.

Bu dökümün ardından bir büyüklük olarak aklın ne bütün olarak ne de parçalarıyla akledilir olanı düşünebileceği gösterilmiş olur. Aristoteles aklın “kısimsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısimsızı nasıl akledeceğini” sorarak eleştirisine yeni bir boyut kazandırır. Buradaki itiraz Platon’un evren ruhunun ne kısımlı (bölünür) ne de kısimsız (bölünmez) ama ikisinin arasında yer alan, üçüncü bir varlık türü olduğu fikrine yöneliktir (*Timaios*, 35a-b). Daha önce de belirttiğimiz gibi evren ruhu Platon’a göre ne duyulur ne akledilir olan, üçüncü bir varlık türünü temsil eder. Aristoteles bu ara konumun evren ruhunun nasıl aklettiğini hiçbir şekilde açıklayamadığına dikkat çeker. Eğer akıl bölünmez olanları kavraması gerektiğinde noktasal olarak aklediyorsa, bölünür bir varlığı kavrayamayacağı bellidir. Aynı şekilde bölünür olanı kavramak için parçalar halinde aklediyorsa da o zaman da bölünmez bir varlıkla karşı karşıya geldiğinde onu kavrayamayacağı açıktır. Dolayısıyla kısimsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısimsızı akletmek mümkün değildir. Evren ruhunun üçüncü bir varlık türü olduğunu iddia etmek de bu sorunu çözme yi sağlamaz.

Son olarak Aristoteles evren ruhunun akletmesindeki döngüsellığı pratik ve teorik akletmeler üzerinden tartışır. Aynı modeli sürekli tekrarlayan ezeli-ebedi bir hareket ne pratik akletmeye ne de teorik akletmeye uygun görünmektedir; her iki akletme türünün de bir çeşit sonu vardır. “Pratik akletmelerin sınırları vardır (çünkü hep kendisinden başka bir şey içindirler), teorik akletmeler ise mantıktaki ifadeleriyle aynı şekilde çerçevesizdir.” (407a23-25)<sup>39</sup> Pratik akletmeler yalnızca akletmek uğruna yapılmadıkları ve bir amaca yöneldikleri için belli sınırlar içerisinde gerçekleşirler ve amaçlarına ulaştıklarında sona ererler. Dolayısıyla pratik akletmelerin ezeli-ebedi dairesel hareketlerle ilişkilendirilemeyeceği açıktır.<sup>40</sup> Teorik

<sup>38</sup> Bu eleştirinin ardında Zenon’un sonlu bir zamanda sonsuz bir diziden geçmenin imkânsızlığına ilişkin paradoksunun yattığını düşünebiliriz. Bir büyüklük olarak tasavvur edilen akıl tam da bu paradoks yüzünden tek bir kavramı dahi akledemeyecektir.

<sup>39</sup> τῶν μὲν γὰρ πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα (πᾶσαι γὰρ ἑτέρου χάριν), αἱ δὲ θεωρητικαὶ τοῖς λόγοις ὁμοίως ὀρίζονται

<sup>40</sup> Ancak yine de pratik akıl dairesel değil çizgisel bir hareketle ilişkilendirilebilir. “O halde her ikisi de yer değiştirme anlamında hareket sağlar: arzu ve akıl – daha doğrusu bir amaca yönelik hesaplayan, pratik akıl. Ne de olsa bu aklın teorik akıldan farkı amacında yatar. Her arzu da bir amaca yöneliktir. Zaten

akletmeler ise kendileri dışında bir amaca yönelmedikleri halde bu kez mantıksal gerekçelerle dairesel harekette bulanamazlar:

Mantıksal bir ifade ya tanımdır ya da kanıtlama. Kanıtlamalar bir ilkeden yola çıkar ve tasımda ya da sonuçta bir bakıma amaca varırlar. Sonuca varmazlarsa bile, en azından başlangıca dönmezler, hep bir orta terim ve uç terim ekleyerek düz giderler. Oysa dönme başlangıca döner. Bütün tanımlar ise zaten sınırlı. (407a25-31)<sup>41</sup>

Teorik akletmede ister kanıtlama ister tanımlama söz konusu olsun hiçbir λόγος, dairesel hareket gibi başladığı noktaya dönmez, tekrar tekrar aynı yolu katetmez. Aksine bir tür sonuca varır ve varılan nokta da başlanılan yer değildir. Kanıtlamalar sonuç önermelerinde son bulurlar, tanımlamaların ise zaten sınırlı olduğu açıktır. Aksi takdirde kısır döngüye düşeriz ya da sağlıklı tanımlara ulaşamayız.

Kısacası söz konusu olan ister pratik akıl ister teorik akıl olsun, Aristoteles hiçbir akletme türünün gök cisimlerinin hareketlerine göre modellenen akla karşılık gelemeyeceğini gösterir (Polansky 2007, 97). Dairesel hareket açıklayıcı olmamakla kalmaz pratik ve teorik akletmelerin işleyişiyle çelişir. Bu nedenle açıktır ki aklın ezeli-ebedi hareketini sürdüren bir çember olarak düşünülmesi hatalıdır; çünkü böyle bir çember hiçbir koşulda akledemez.

Öyleyse ikinci argümanla aklın bir büyüklük olmadığı bu kez akledilenlerden değil akletmenin kendisinden yola çıkılarak bir kez daha kanıtlanmıştır. Aristoteles'e göre Platon, tam da evren ruhunu sürekli bir büyüklük olarak düşündüğü için akla ve akletme faaliyetine özgü birliği ve sürekliliği görememekte, evren ruhunun bilişsel işlevini ikna edici biçimde açıklayamamaktadır.

### Üçüncü argüman: Ruhun hareketi ilinekseldir.

Aristoteles ilk iki argümanı ile aklın bir büyüklük olamayacağını gösterirken evren ruhunun hem ontolojik hem matematiksel yapısına yönelik itirazlarını da gerekçelendirmiş olur. Üçüncü argüman ise evren ruhunun bilişsel işlevinden motor işlevine geçerek *Timaios*'ta ruha yüklenen hareketin ilinekselliğini tartışır ve Platon'un evrenin yapısına ve oluşumuna dair sunmak istediği teleolojik açıklamayı tesis edemediğini gösterir.

Ayrıca akletme hareketten ziyade durağan olmaya ya da gelip bir noktada durmaya benziyor. Tasım da öyle. Kolay değil de zoraki

---

pratik aklın başlangıç noktası, arzunun yönelik olduğu şeydir; son adımı ise eylemin başlangıcıdır. O halde hareket ettirenlerin bu ikisi gibi görünmesi mantıklı: arzu ve pratik akıl yürütme. Zira arzulan hareket ettirir, akıl yürütme de bundan dolayı hareket ettirir, çünkü akıl yürütmenin kaynağı arzulanandır." (Ruh Üzerine, 433a13-19)

<sup>41</sup> λόγος δὲ πᾶς ὀρισμὸς ἢ ἀπόδειξις· αἱ μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἔχουσαι πῶς τέλος, τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα (εἰ δὲ μὴ περατοῦνται, ἀλλ' οὐκ ἀνακάμπτουσι γὰρ πάλιν ἐπ' ἀρχήν, προσλαμβάνουσαι δ' αἰ μέσον καὶ ἄκρον εὐθυπροοῦσιν ἢ δὲ περιφορὰ πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτει)· οἱ δ' ὀρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι.

olan bir şey, kutlu da değildir. Hareket ruhun varlığına karşıtısa, o zaman ruh doğasına aykırı olarak hareket ediyordur. (407a32-b2)<sup>42</sup>

Aristoteles akletmenin bir noktada durmaya benzediğini *Fizik*'te de belirtir: "...nitekim durup kaldığı için düşüncenin bildiğini ve düşündüğünü söyleriz."<sup>43</sup> (247b11-12). Akletme eylemi – tasımların üretiminde olduğu gibi – bir tür hareket içerse dahi bütün akletmeler eninde sonunda durup dayanabilecekleri bir sonuca yöneliktir. Akıl yürütmelerdeki süreç ilerlemeyle ve hareketle ilişkilendirilebilir. Ancak bu hareket dairesel değil çizgiseldir ve bir şeyi bildiğimizi söylemek gelip bir noktada durmaya benzer.

Aristoteles akletmenin durağanlığa benzediği fikrine ikinci argümanda evren ruhunun bilişsel işlevini tartışırken zaten başvurmuştur. Şimdi üçüncü argümanda aynı fikir evren ruhunun motor işlevinin tartışılması sırasında tekrar karşımıza çıkar. Eğer ruhun doğasında hareket değil de durağanlık varsa, Timaios'un yaptığı gibi ruha kendiliğinden bir hareket atfetmek ve onu evrendeki bütün hareketlerin kaynağına dönüştürmek onu doğasına uygun olmayan, zoraki dairesel bir harekete mahkûm etmek demektir. İkinci argüman akletmenin dairesel bir hareket olamayacağını vurgularken, üçüncü argüman bu tür bir hareketin doğal değil zoraki olduğunu ortaya çıkarır.

Üstelik kendiliğinden hareketin evren ruhuna ancak zoraki biçimde yüklenebilmesi *Timaios*'taki bir başka görüşü, evren ruhunun "kutlu" bir varlık olduğu görüşünü tartışmalı hale getirir (*Timaios*, 34b4-9). Evren ruhu için, kendi dairesel dönüşüyle evrenin ve gök cisimlerinin hareketini mümkün kılmak sürekli olarak kendi doğasına aykırı bir durumda bulunmaktır. Bu zoraki, zahmetli ve doğaya aykırı hareketin durmaksızın sürdürülmesi ise evren ruhunun kutluluğu fikriyle açıkça çelişir.<sup>44</sup> Ezeli-ebedi dairesel hareket *Timaios*'ta iddia edildiğinin aksine evren ruhuna mutluluk getirmez, onu bedene bağımlı kılar. Bedenle karışmış olduğu sürece ruhun kutluluğu tehdit altındadır: "Ayrıca bedene karışmış halde olup bundan kurtulamamak sıkıntılı bir durum, hatta kaçınılacak bir şeydir, söylenegeldiği ve birçok insanın benimsediği gibi aklın bedenle olmaması daha iyi bir şeyse tabii."<sup>45</sup> (407b2-5). Aklın bedenden ayrı olması bedenle olmasından daha iyi bir şeyse, Platon'un kendisinin de *Yasalar*'da açıkça söylediği gibi "ruh ve bedenin birlikteliği ayrılıklarından üstün olamaz"<sup>46</sup> ise, o halde Timaios evren ruhunu bedenin hareketlerinden sorumlu tutarak onu bu daha iyi şeyden sonsuza dek mahrum etmiş demektir. Demiourgos'un tüm iyi niyetiyle tesis etmeye çalıştığı mükemmel evrenin ruhu, doğasına aykırı bir hareketi

<sup>42</sup> ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμῆσαι τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμὸς ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μακάριον γε τὸ μὴ ῥάδιον ἀλλὰ βίαιον· εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ἢ οὐσία, παρὰ φύσιν ἂν κινεῖτο. Aristoteles'in kullandığı μακάριον kelimesinin εὐδαιμον ile eşanlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak çoğunlukla ilkini tanrısal bir mutluluğa yani kutluluğa işaret etmek istediğinde kullandığı da açıktır. Bu bağlamda bakınız: *Nikomakhos'a Etik* 1178b26-32.

<sup>43</sup> Saffet Babür'ün *Fizik* çevirisini küçük değişiklikler yaparak kullandım. Metnin Yunancası şöyledir: τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα.

<sup>44</sup> Aristoteles'in zoraki eylemlerden ziyade gönüllü olanların mutluluğa ulaştırdığına ilişkin analizi için bakınız: *Nikomakhos'a Etik* 1110b1-15.

<sup>45</sup> ἐπίπνον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἰωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ.

<sup>46</sup> Çeviri bana ait. *Yasalar*, 828d4-5: κοινωνία γὰρ ψυχῆ καὶ σώματι διαλύσεως οὐκ ἔστιν ἢ κρείττων.

sürdürmek ve bedene bağlı kalmak zorunda olduğundan hiçbir zaman tam anlamıyla huzura eremeyecektir.

Son olarak Aristoteles, *Timaios*'taki evren ruhu analizinin evrenin ve gökcisimlerinin hareketlerine teleolojik bir açıklama getiremediğini söyler:

Gökyüzünün dönmesinin nedeni de belli değil. Ruhun varlığı bu dönme hareketinin nedeni değil, çünkü ruh ilineksel olarak öyle döner. Nedeni cisim de değil, daha ziyade ruh. Ama böylesi niye daha iyi, bu konuda da hiçbir şey söylenmiyor. Tanrının ruhu döndürmesinin nedeni şu olmalıydı: Ruhun olduğu yerde durmasındansa hareket etmesi, başka türlü hareket etmesindense de böyle hareket etmesi daha iyi bir şey olmalıydı. (407b5-12)<sup>47</sup>

Aristoteles'e göre, Platon gökyüzünün dairesel hareketini tatmin edici biçimde açıklayamamıştır. Gökyüzünün dönmesinin nedeninin evren ruhu olduğu bellidir ama bunun neden daha iyi olduğu belli değildir. Ruhun kendiliğinden hareketi doğal değil zoraki, bu yüzden de ilinekseldir. Halbuki gökcisimlerinin ve evrenin hareketinin kaynağında ilinekselliğe dayanmayan bir neden yatmalıdır.<sup>48</sup> Platon ruhun hareketsiz olmaksızın hareket halinde olmasının, başka türlü bir hareketten ziyade dairesel bir harekete sahip olmasının neden daha iyi olduğunu teleolojik bir çerçevede açıklamayı başaramamıştır. Demiourgos ne kadar iyi niyetli ve cömert olursa olsun, *Timaios*'ta aktarılan inanılması mümkün hikâye içinde, evren ruhunun kendiliğinden hareketli oluşu *ilineksel* olmaktan öteye gidememektedir.

Öyleyse Aristoteles üçüncü argümanda evren ruhunun motor işlevini tartışmakta ve üç temel eleştiri yapmaktadır: Evren ruhunun kendiliğinden hareketi doğal değil zorakidir; evren ruhu bedene bağlı olduğu sürece kutlu olamaz; evren ruhunun hareketi ilineksel olarak kaldığı için gökcisimlerinin hareketi teleolojik olarak açıklanamaz. Shields'in yaptığı gibi bunları *Timaios*'a yöneltilmiş noktasal eleştiriler olarak görmek elbette mümkündür. Ama dairesel hareket tartışması bir yana ruhun bütünüyle hareketsiz olduğu fikrinin *Ruh Üzerine*'nin temel tezlerinden biri olduğunu anımsarsak, *Timaios*'a yöneltilen bu eleştirilerin bütüncül bir anlam taşıdığını ve Aristoteles'in kendi ruh anlayışını belirlediğini söylemek de mümkün hale gelir. Birinci kitapta ruhun kendiliğinden hareket edebileceği fikrinin eleştirisi sonraki kitaplarda Aristoteles'i ruhun ya da bedeninin değil ancak bileşik varlığın yani canlılığın kendiliğinden hareket edebileceğini kabul etmeye yöneltecektir. Ruhun kendi kendini hareket ettirerek evrendeki tüm varlıkları da hareket ettirdiği iddiası, ruh ile beden arasındaki doğal ilişkinin göz ardı edilmesine ve bedeninin ikincilleştirilmesine yol açar. Ruhun kendiliğinden hareketinden söz etmek ruhu bedenden ayrı düşünmek demektir. Halbuki Aristoteles'e göre ruh, her daim bir beden ruhudur. Ruh ancak ruhu olduğu bedenin işlevlerine ve organlarına bakılarak anlaşılabilir.

<sup>47</sup> ἄδηλος δὲ καὶ τοῦ κύκλου φέρεσθαι τὸν οὐρανὸν ἢ αἰτία οὐτε γὰρ τῆς ψυχῆς ἢ οὐσίας αἰτία τοῦ κύκλου φέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω κινεῖται, οὐτε τὸ σῶμα αἴτιον, ἀλλ' ἢ ψυχῆ μᾶλλον ἐκεῖνο. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὅτι βέλτιον λέγεται καίτοι γ' ἐχρῆν διὰ τοῦτο τὸν θεὸν κύκλω ποιεῖν φέρεσθαι τὴν ψυχὴν, ὅτι βέλτιον αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι τοῦ μένειν, κινεῖσθαι δ' οὕτως ἢ ἄλλως.

<sup>48</sup> Aristoteles bu nedenle evren ruhunu kendi kozmolojisinin dışında tutacak ve gökcisimlerinin hareketlerini aether üstünden açıklayacaktır. Bu konuyla ilgili olarak bakınız: Johansen 2008.

O halde evren ruhunun motor işlevine yönelik eleştiriler ikinci kitabın başında ruhun “yaşama gücüne sahip doğal bir beden formu” (412a18) ya da “hareket etme ve durma ilkesini kendi içinde taşıyan doğal bir beden formu” (412b15-16) olarak tanımlanmasını hazırlar. Hareket ilkesine sahip olan şey ruhla donatılmış olan bedendir, ruhun kendisi değil.<sup>49</sup> Ruhun ana işlevi ise beden ne yapabileceğini belirlemek ve onun doğasının sınırlarını çizmektir. Aristoteles bu yeni ruh kavrayışı sayesinde ruhu zoraki ve ilineksel bir kendiliğinden harekete mahkûm eden Platon’a tam bir yanıt getirmiş olacak, canlıların doğal ve özsel hareketlerini düşünmeye odaklanan bir araştırmayı başlatacaktır.

## Sonuç

Bu makalede Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de Platon’un kozmolojisinin merkezinde yer alan evren ruhu kavramını nasıl eleştirdiğini anlamaya çalıştık. Önce hazırlık olarak bu kavramın *Timaios*’ta nasıl ele alındığını inceledik. Ardından Aristoteles’in *Timaios*’u harfiyen okumasının bir çarpıtma içerip içermediğini tartıştık ve Aristoteles’in okuma tercihlerinin kendi öğretisi içerisinde geçerli ve haklı nedenleri olduğuna işaret ettik. Ayrıca evren ruhunun eleştirildiği pasajın yorumcular tarafından nasıl farklı şekillerde bölümlendirildiğini gösterdik ve *Ruh Üzerine* 407a2-b12 kısmındaki argümanların bölümlendirilmesi için diğerlerinden ayrı bir yol izlemeyi tercih ettik. Önerdiğimiz bölümlendirmeye hem Platon’un evren ruhuna yüklediği bilişsel ve motor işlevlere Aristoteles’in yönelttiği eleştirileri açık hale getirmeyi hem de bu eleştirilerin Aristotelesçi ruh öğretisinin temellendirmesine nasıl hizmet ettiğini gözler önüne sermeyi amaçladık.

Bizim okumamıza göre, Aristoteles’in *Timaios*’taki evren ruhu anlatısına yönelttiği eleştirinin üç argümanı şunlardır: 1. Akıl bir büyüklük olamaz (407a2-10), 2. Akıl bir büyüklük olarak akledemez (407a10-32), 3. Ruhun hareketi ilinekseldir (407a32-b12). İlk argüman akıl, akletme ve akledilenler arasındaki ilişkilerden yola çıkar ve akledilenlerin tıpkı sayılar gibi ardışık olduğuna işaret ederek aklın sürekli bir büyüklük olamayacağını gösterir. İkinci argüman aklın bir büyüklük olduğunun kabul edilmesi durumunda akletmenin ezeli-ebedi bir dairesel hareketle gerçekleşmesi gerekeceğine işaret eder ve bunun akletmenin doğasına aykırı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu ilk iki argüman evren ruhunun bilişsel işlevini tartışır ve aklın bir büyüklük olamayacağını önce akledilenlerin, ardından akletmenin doğasından yola çıkarak ortaya koyar. Üçüncü argümanla beraber, bilişsel işlevden motor işleve geçeriz. Ruha yüklenen hareketin ancak ve ancak zoraki ve ilineksel olabileceği tesis edilir. Platon’un kurduğu anlatıda ne evrenin hareketlerinin teleolojik bir biçimde açıklanabildiği ne de ruhun kutluluğunun böyle bir hareket içinde mümkün olduğu gösterilir. Böylece Aristoteles, *Timaios*’ta bedeni hareket ettirmek için ruha doğasına aykırı bir biçimde dairesel hareket ve büyüklük atfedildiğini açığa çıkararak Platon’u eleştirmekle kalmaz ikinci kitapta önereceği kendi ruh öğretisini de hazırlamış olur.

<sup>49</sup> Aristoteles’in ruh tanımına ve ruhun hareketsizliğinin Aristoteles’in öğretisi içerisinde ne anlama geldiğine dair danışılabilir bazı makaleler: Menn 2002, Tweedale 1990.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: *Timaios*'a yönelik eleştiri Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında kendisinden önce gelenlere yönelttiği eleştirilerin bir özeti ve sentezi gibidir. İlk olarak, evren ruhunun bilişsel işlevinin eleştirisinden ruhun bilme yetisinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin pozitif sonuçlar elde edilir, aklın birliğinin ve sürekliliğinin fiziksel ya da geometrik bir büyüklüğün birliği ve sürekliliğine benzememesi gerektiği ortaya konur. İkinci olarak, evren ruhunun motor işlevinin eleştirisinden ruhun kendiliğinden hareket edemeyeceği sonucu çıkar ve ruhu hareketsiz bir hareket ettirici olarak düşünmenin önü açılır. Son olarak, ruh ve beden arasındaki ilişkinin ilineksel bir ilişki olmaması gerektiği belirtilir, ruhun beden formu olarak tanımlanması mümkün hale gelir. Ruh beden hareketlerinin ilkesidir, ancak ruhun kendisi hareket etmez. Hareketli olan şey bileşik töz yani canlı varlıktır.



## Kaynakça

- Aristoteles. 1907. *De Anima*. çev. R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1966. *De l'âme*. çev. E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1993. *De l'âme*. çev. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion.
- . 1995. *De l'âme*. çev. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- . 2014. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- . 2017. *De Anima*. çev. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing.
- . 2018. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- . 2019. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aquinolu Tommaso. 1999. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. çev. Robert Pasnau. New Haven: Yale University Press.
- Brisson, Luc. 1994. *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: La Découverte.
- . 1998. *Le Même et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. St. Augustine: Academia-Verl.
- Bodéüs, Richard. 1993. "Du troisième genre au cinquième corps. Notes sur la critique du «Timée» de Platon dans le premier livre du traité «De l'âme» d'Aristote." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 183(2): 239–262.
- . 1996. "Âme du monde ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote". *Corps et âme sur le De Anima d'Aristote* içinde, der. Gilbert Romeyer-Dherbey, Cristina Viano. Paris: Vrin.
- Burnet, John. 1967. *Platonis opera*. vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
- . 1968. *Platonis opera*. vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, Myles. 2008. "Eikos Muthos." *Plato's Mythes* içinde, der. Catalin Partenie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherniss, Harold. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and The Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Claghorn, George S. 1954. *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Corcilius, Klaus. 2018. "Ideal Intellectual Cognition in *Timaeus* 37a2–c5." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 54(1): 51–105.
- Gourinat, Michel. 1996. "La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le *De Anima* d'Aristote (I, 2, 404 b 16–27)". *Corps et âme sur le De Anima d'Aristote* içinde, der. Gilbert Romeyer-Dherbey, Cristina Viano. Paris: Vrin.
- Helming, Christoph. 2020. *World Soul – Anima Mundi: On the origins and fortunes of a fundamental idea*. Berlin: De Gruyter.
- Johansen, Thomas K. 2008. *Plato's Natural Philosophy: A Study of Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. "From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo*: The Case of the Missing World Soul". *New Perspectives on Aristotle's De Caelo* içinde, der. A. C. Bowen, C. Wildberg. Leiden: Brill Academic Publishing.
- Menn, Stephen. 2002. "Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De Anima*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 22 (2): 83–139.

- Philoponos. 2006. *On Aristotle On the Soul 1.3-5*. çev. Philip J. van der Eijk. London: Bloomsbury Publishing.
- Platon. 2017. *Timée-Critias*. çev. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion.
- Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W.D. 1961. *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1966. *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1970. *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Shields, Christopher. 2016. *Aristotle. De Anima. Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Tweedale, Martin. 1990. "Aristotle's Motionless Soul". *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*. 29 (1): 123-132.
- Wilberding, James. 2021. *World Soul: A History*. Oxford: Oxford University Press.